

BRILL

Rationalité et tradition dans l'analogie juridico-religieuse chez le muʿtazilite ʿabd Al-Ğabbār
Author(s): Robert Brunschvig
Source: *Arabica*, T. 19, Fasc. 3 (Oct., 1972), pp. 213-221
Published by: BRILL
Stable URL: http://www.jstor.org/stable/4056170
Accessed: 24/03/2014 05:22

RATIONALITÉ ET TRADITION DANS L'ANALOGIE JURIDICO-RELIGIEUSE CHEZ LE MU'TAZILITE 'ABD AL-ǦABBĀR

PAR

ROBERT BRUNSCHVIG

Le mu'tazilisme, qui s'est caractérisé dans l'Islam médiéval par une certaine poussée rationalisante sur le plan éthique notamment, avait mis en vedette d'assez bonne heure, dans les divers secteurs de la doctrine, le couple oppositionnel *'aql* = raison naturelle / *sam'* = tradition proprement religieuse. Nous tenterons ici d'expliciter le rôle de cette dualité, à propos du *qiyās šar'ī* ou raisonnement juridico-religieux par analogie, dans la pensée du théoricien mu'tazilite 'Abd al-Ǧabbār (mort âgé en 1024), telle que nous la présente principalement le tome XVII (*al-šar'iyyāt*) de son grand traité théologique *al-Muġnī* [1].

Commençons, sans nous astreindre à suivre l'ordre qu'il observe, par le problème de la justification de ce procédé logique, accepté en effet, comme par bon nombre de ses prédécesseurs et contemporains, par 'Abd al-Ǧabbār. Qu'est-ce qui, d'après lui, autorise ou même incite le croyant « responsable » (*mukallaf*) à s'en servir, en vue de certaines applications de la Loi ou pour résoudre des cas nouveaux ? Est-ce la raison ou un enseignement religieux d'ordre traditionnel ?

On pourrait s'attendre a priori à ce qu'un mu'tazilite favorable au *qiyās* — ils ne le sont pas tous — en fonde la légitimité « en raison » (*'aqlan*), avant tout sur l'impérieux besoin, que suscitent les circonstances, d'un moyen juridique complémentaire en sus des sources scripturaires (Coran, Sunna) et du « consensus » (*iǧmā'*) [2]. Tel n'est pas l'avis de 'Abd al-Ǧabbār, qui refuse, au surplus, de lier le raisonnement analogique quel qu'il soit — religieux ou non — à la notion de « nécessité » (*ḍarūra*) : il n'est point logiquement « nécessaire », car son emploi comme tel aboutirait par exemple à faire croire qu'Adam a dû naître d'un homme et d'une

1. Éd. Caire 1963. Les t. VI(1) et XII, cités quelquefois ci-après, ont été édités au Caire en 1962, le t. XV en 1965.
2. *Muġnī*, XVII, 308-309.

femme; et ce n'est pas lui non plus qui procure les connaissances dites « nécessaires » (*ḍarūriyyāt*) aux êtres humains [1]. Notre auteur repousse également, comme inadéquate et périlleuse, l'idée remontant à al-Šāfiʿī, qui assimile tout *qiyās* à l'opération mentale grâce à laquelle le croyant fixe par approximation la direction de la Mecque pour la prière [2]. Et il n'admet pas davantage qu'il faille regarder comme un *qiyās* — et par là même entériner ce type de raisonnement — l'interprétation élargissante qui s'impose du texte coranique (XVII, 23) interdisant de manifester du dédain en parole à ses parents [3]. Il se déclare en revanche fidèle à l'enseignement de ses maîtres lorsqu'il affirme que l'authentique justification du *qiyās* est le consensus des Compagnons du Prophète attesté par une tradition à voie multiple comme ayant été (nous savons que tel est aussi le critère pour les hadiths du Prophète) par eux pratiqué ou exprimé ou laissé faire sans désaveu [4]. Rappelons à ce propos que la principale justification du consensus chez ʿAbd al-Ǧabbār repose, à l'exclusion d'un fondement strictement rationnel, sur la valeur de la transmission par voie multiple [5]. Ainsi, pour lui, ni le *qiyās* ni l'*iǧmāʿ* ne doivent, en dernier ressort, à la raison ou *ʿaql* de figurer dans l'arsenal de la pensée juridico-religieuse.

Dans le jeu des objections et des répliques sur ce thème de la justification, nous relèverons spécialement deux notations d'ordre logique qui mettent en cause des muʿtazilites antérieurs. Abū Hāšim b. al-Ǧubbā'ī (m. en 933) ne voyait pas de différence entre la proposition qui dénonce une qualité comme cause d'un interdit et celle qui exprime que tout ce qui a cette qualité est interdit, ce qui revient à universaliser (*ʿumūm*) la qualité causale ou, dans notre terminologie, à confondre simplement le raisonnement par analogie avec le syllogisme par la cause. Al-Naẓẓām (m. en 846), dans son hostilité à un *qiyās* autonome, aurait déjà, paraît-il, procédé à la même assimilation. ʿAbd al-Ǧabbār refuse cette universalisation, car il exige une *dalāla* ou indice particulier

---

1. *Mūġnī*, XVII, 312-313.
2. *Ibid.*, 302-304.
3. *Ibid.*, 311-312.
4. *Ibid.*, 296. L'*iǧmāʿ* concernant la lapidation n'est pas probant ici, parce qu'il se peut qu'il résulte d'une instruction orale [du Prophète]; *ibid.*, 313.
5. Cf. M. Bernand dans *Studia Islamica*, XXX (1969), 27-28, et *Arabica*, 1972, 78-82, avec références auxquelles on ajoutera utilement, sur al-Naẓẓām, *Muġnī*, XVII, 298.

de la cause qui permette de spécifier, donc de diversifier les cas [1]. Et il s'en prend de nouveau un peu plus loin à al-Naẓẓām et à son objection formelle qu'il n'est pas difficile, en effet, de rattacher à l'observation précédente: l'objection est que la disparité des prescriptions de base (*uṣūl*) dans des cas apparemment similaires, voire où l'on s'attendrait à un *a fortiori* (des exemples en sont fournis), fait obstacle à ce qui serait une extension par analogie. A quoi ʿAbd al-Ǧabbār réplique qu'il y a lieu de dégager, parmi les éléments de la prescription de base, les invariants sur lesquels le *qiyās* sera légitime, si l'on tient compte de l'indice (*amāra*) qui les spécifie [2].

Au couple oppositionnel *ʿaql/samʿ* vient s'ajouter, pour se combiner avec lui et l'enrichir de distinctions importantes, une classification épistémologique que, d'ailleurs, des théologiens non-muʿtazilites du même temps n'ont pas répudiée: la « science solide » (*ʿilm*) ou connaissance certaine se sépare de l'« opinion probable » (*ẓann*), et se subdivise elle-même en science dite « nécessaire » (*ḍarūrī*) et science « acquise » (*muktasab*) [3]; ces trois catégories existent aussi bien, précise ʿAbd al-Ǧabbār, dans le domaine des connaissances profanes ou « choses de raison » (*ʿaqliyyāt*) que dans celui de la Loi religieuse (*šarʿiyyāt*) [4]. Quelle place dans cet ensemble va occuper le *qiyās šarʿī*, qui consiste à étendre par analogie à un cas nouveau ou « cas dérivé » (*farʿ*) la « norme » (*ḥukm*) juridico-religieuse d'un « cas de base » (*aṣl*) réglementé par la Loi?

La science dite « nécessaire » peut s'entendre, en matière profane, de la perception extérieure immédiate comme de l'intuition rationnelle [5]; en matière éthico-religieuse, elle consiste dans les connaissances fondamentales qui s'imposent à tous (nous ajouterions volontiers: dans une perspective muʿtazilite), « bien qu'une partie d'entre elles puisse relever spécialement des maîtres des Tradi-

1. *Muġnī*, XVII, 310.
2. *Ibid.*, 321-322. Sur cette position d'al-Naẓẓām, cf. également l'imāmite AL-MURTAḌÀ (m. en 1044), *al-Ḏarīʿa ilà uṣūl al-šarīʿa*, éd. Téhéran 1967-8, p. 690.
3. Sur la notion de *ʿilm*, voir notamment VAN ESS, *Die Erkenntnislehre des . . . Īcī*, Wiesbaden 1966, et F. ROSENTHAL, *Knowledge triumphant*, Leiden 1970. Plus spécialement, chez les premiers muʿtazilites, von M. BERNAND, dans *Studia Islamica*, XXXVI (1972), 23-45; chez ʿAbd al-Ǧabbār, voir G. VAJDA, dans *R. Études Juives*, sept. 1967, et G. F. HOURANI, *Islamic Rationalism, the Ethics of ʿAbd al-Jabbār*, Oxford 1971, ch. 2.
4. *Muġnī*, XVII, 276, 284.
5. Voir références apud HOURANI, *op. cit.*, pp. 20-24.

tions »[1]. Aucune divergence n'y est normalement concevable entre les croyants[2]. Le *qiyās* n'est pas de ce nombre assurément: qu'il soit analogie en quelque sorte profane, qualifiée de « rationnelle » (*qiyās ʿaqlī*), ou analogie juridico-religieuse (*qiyās šarʿī*, plus rarement *qiyās samʿī*), il est du ressort de la science « acquise » (*muktasab*); en religion, il est de la compétence des ulémas (*ʿulamā'*, *ahl al-ʿilm*) à l'exclusion du commun des fidèles[3]. Tout *qiyās* correct doit ce caractère « scientifique » à l'« indice probant » (*dalīl*) qui désigne le moyen terme et incite à l'analogie[4]. Nous y reviendrons ultérieurement. Nanti de cette valeur, qui en fait une connaissance solide et ferme s'il est bien conduit, le *qiyās* ne se confond pas avec la déduction due à un simple « effort personnel » (*iǧtihād*), qui, tout en partant lui aussi de prémisses « religieuses traditionnelles » (*samʿiyyāt*), ne joue que sur une « prévalence opinative » (*ġalabat al-ẓann*) sans indice probant et ne peut en conséquence prétendre qu'à la probabilité. Il est possible, au surplus, que l'*iǧtihād* ne se rattache pas à des « cas de base précis » (*uṣūl muʿayyana*), ce qui n'est pas de la nature du *qiyās*[5].

Puisque le *qiyās šarʿī* et le *qiyās ʿaqlī* appartiennent tous deux au *ʿilm*, plus précisément au *ʿilm muktasab*, il convient de se demander dans quelle mesure, d'après ʿAbd al-Ǧabbār, ils se différencient au sein de cette même catégorie. Un certain nombre de passages aident à répondre à la question. Tout d'abord, un trait qui est indiqué en passant et qui mériterait, touchant l'éthique du savoir, de retenir l'attention: le hadith prophétique souvent cité « la recherche de la science (*ṭalab al-ʿilm*) est un devoir pour tout musulman » est interprété comme visant non pas les connaissances dites « rationnelles » — pour lesquelles, est-il affirmé, l'homme peut au moins partiellement se suffire à lui-même —, mais le domaine juridico-religieux, où d'ailleurs en réalité ce devoir est « de suffisance » (*kifāya*), c'est-à-dire incombe solidairement à la collectivité des croyants[6].

Avant de pousser plus loin notre exposé, il importe sans doute

1. *Lam yamtaniʿ fī baʿḍihi an yaḫtaṣṣa bi-maʿrifatihi aṣḥābu l-aḫbār*, *Muġnī*, XVII, 276. 2. *Ibid.*, XVII, 284.

3. *Ibid.*, XVII, 276-277, 313. Le *qiyās ʿaqlī*, ainsi entendu, paraît connoter tout raisonnement profane de type analogique, et non point spécifiquement le syllogisme des logiciens.

4. L'*aṣl* du *qiyās* est-il le *ḥukm* ou son indice? ʿAbd al-Ǧabbār répond (*Muġnī*, XVII, 328): c'est l'un et l'autre à considérer à la fois.

5. *Muġnī*, XVII, 277, 281-282, 354. 6. *Ibid.*, XVII, 278.

de préciser quelque peu les vues de ʿAbd al-Ğabbār concernant les normes posées par la raison — ce sont les *aḥkām ʿaqliyya* — et celles qu'enseigne la tradition religieuse — on les appelle *aḥkām samʿiyya* —. Il est essentiel de remarquer que, dans cette optique muʿtazilite, les premières peuvent parfaitement consister en des jugements moraux, et des « actes religieux » (*ʿibādāt*) peuvent être qualifiés de *ʿaqliyya*. Éthique générale et déontique ressortissent même en premier lieu à la raison ; si la tradition religieuse y est conforme, elle se limite alors à corroborer ; il y a lieu, en revanche, de la faire intervenir à titre décisoire si elle supplée à une carence de la raison, ou si elle légifère dans un sens contraire ou différent de ce que donne à croire la raison. C'est donc en cas de conflit seulement que les *aḥkām samʿiyya* prennent le pas sur les *aḥkām ʿaqliyya* — et encore n'est-ce qu'apparence car il est spécifié que lorsque le *samʿ* supplante ainsi le *ʿaql*, il n'est pas créateur de la qualification éthico-légale ; il ne fait que dévoiler, « découvrir » (*kašf*) ce qu'une meilleure compréhension eût placé sous le signe de la raison. Les *samʿiyyāt* viennent toujours, en quelque sorte, adhérer à un fond « rationnel » (*ilḥāq ... bi-l-ğumla l-ʿaqliyya*). Et, en fin de compte, l'obligation (*wuğūb*) se situe au même niveau axiologique, qu'elle soit connue par voie de *samʿ* ou par voie de *ʿaql* [1].

Mais venons-en plus précisément à l'examen comparé du *qiyās šarʿī* et du *qiyās ʿaqlī*. Ils sont homologues ou, mieux, techniquement apparentés [2]. Toute différence entre eux est expressément niée pour ce qui est de leur « forme » (*ṣūra*) ou schéma extérieur. Deux exemples sont proposés à l'appui : A) Pour le *ʿaqlī* : nous savons qu'un mensonge inutile et qui n'écarte point un dommage est mal ; *quid* du mensonge utile ou qui écarte un dommage ? Ce qui est mal dans le premier cas est le mensonge, et non le fait qu'il est inutile ou n'écarte point un dommage ; cela s'appliquera donc

1. *Muġnī*, VI (1), 47, 64 (cf. HOURANI, *op. cit.*, 33-34, 131-132) ; XII, 350-351 ; XVII, 101-102, 287. Exemples de divergences éthico-juridiques entre le *ʿaql* livré à lui-même et le *samʿ* intervenant comme correctif : la prière serait un « mal » (*qabīḥ*), elle devient obligatoire quand elle est rituelle, et souhaitée si elle est surérogatoire ; la dîme et l'expiation seraient un « bien » (*ḥasan*), elles deviennent obligatoires ; la fornication et l'abstention du jeûne seraient permises, elles deviennent un mal ; nourrir des pauvres pendant les jours de jeûne serait souhaitable, cela devient un mal ; égorger des bêtes serait illicite, cela devient permis.

2. *Muġnī*, XVII, 287. Cf. aussi *ibid.*, XII, 364, sur le parallélisme de la réflexion en matière religieuse et en matière profane.

aussi au deuxième cas. — B) Pour le *šarʿī*: le Coran (IV, 25) réduit de moitié le châtiment des femmes esclaves par rapport aux femmes libres; puisque nous savons que c'est l'esclavage qui est la « cause » (*ʿilla*) de cette réduction de peine, nous l'appliquerons par analogie aux hommes esclaves (par rapport aux hommes libres) [1]. — Faudrait-il donc imaginer que pour notre auteur la seule distinction à établir entre ces deux catégories porterait sur le caractère proprement religieux ou non des règles de base et des hommes habilités à les interpréter? Non point: sur le plan même de l'analyse logique il n'y a pas pleinement identité.

Le moyen terme, qui est qualifié de « cause » (*ʿilla*) de l'analogie suivant une nomenclature courante, a, dans l'une et l'autre catégories, « valeur efficiente » ou *ta'ṯīr*. Mais, dans les *šarʿiyyāt*, cette *ʿilla* a beau être posée, si tout est correct, par un « indice probant » (*dalīl*), lui-même d'ordre scripturaire ou religieusement traditionnel, on ne doit pas la mettre au nombre des « preuves péremptoires » (*adilla qāṭiʿa*). Si les boissons enivrantes sont interdites par la Loi, c'est *parce* qu'elles sont enivrantes: cette « cause » n'a pas pour effet direct nécessaire (*īǧāb*) l'abstention d'en boire; elle exige, plus exactement, que le croyant *choisisse* cette abstention; la *ʿilla* juridico-religieuse fait donc fonction seulement d'« indicateur » (*išāra*) et d'« incitateur » (*dāʿī*) pour l'homme, en vue d'un « choix utile » (*iḫtiyār, maṣlaḥa*) et d'un bon comportement. Cela, toutefois, ne l'empêche point de procurer une « science certaine » (*ʿilm*) et d'atteindre à la « vérité » (*ḥaqq*), une vérité « une » (*wāḥid*), est-il précisé [2]. Mais il faut y prendre garde: cette vérité « une » n'est pas soustraite à la « variation » (*iḫtilāf*) qui est le propre des *samʿiyyāt* et en une certaine manière les justifie. Entendons bien: les indices d'ordre religieux traditionnel (*samʿiyyāt*), fussent-ils probants, n'ont pas tous, une fois établis, la fixité, l'invariance de ce qui relève du purement rationnel (*ʿaqliyyāt*); les temps et les circonstances changent, l'intérêt éthique peut différer, l'état subjectif des personnes se modifier; le *qiyās šarʿī* y sera sensible contrairement à l'analogie objective de stricte raison. C'est bien pourquoi la *ʿilla* de la norme concernant un « acte religieux qui se rénove » (*ʿibāda mutaǧaddida*) a besoin, contrairement à ce qui se passe dans l'analogie « rationnelle », d'un « indice

1. *Muġnī*, XVII, 280.
2. *Ibid.*, XVII, 277, 282, 288, 290-291, 330-332, 335.

probant rénové » (*dalīl mutağaddid*) [1]. Et c'est par un argument similaire qu'est repoussée la théorie de l'*iṭṭirād* ou « coextension » professée par beaucoup de šāfiʿites, suivant laquelle en principe et à moins de certaines contradictions dirimantes, si la *ʿilla* que l'on dégage est susceptible de coextension avec la norme qu'elle commande, la norme doit lui être attachée d'office sans limitation comme elle le serait à des « textes formels » (*nuṣūṣ*) [2].

Ces considérations n'épuisent pas, néanmoins, la question de l'antithèse *ʿaql/samʿ*, et de la place de chacun de ces deux facteurs dans la théorie du *qiyās*. Le recours obligatoire à un indice probant montre que l'acte du *qiyās* relève en quelque mesure de la « raison », qu'il est *maʿqūl*. Et ʿAbd al-Ğabbār reconnaît encore explicitement le rôle de cette « raison », du *ʿaql*, dans les distinctions entre indice probant et simple indice, entre ce qui procure la « science » (nous avons vu que le *qiyās* en fait partie) et ce qui ne la procure pas, entre ce qui fournit une probabilité et ce qui n'en fournit pas [3]. Lorsqu'il porte son regard sur les éléments constitutifs du raisonnement analogique, il y décèle un rapport plus complexe entre *ʿaql* et *samʿ* que ce qu'une formulation sommaire suggérerait. La combinaison des « indices » (*amārāt*) et des « décisions » ou « normes » (*aḥkām*) qui leur sont attachées se présente, en effet, d'après lui, sous l'un de ces trois aspects: *amāra* avec *ḥukm* relevant l'un et l'autre du *ʿaql*, ou l'un et l'autre du *samʿ*, ou bien — et c'est là le trait le plus intéressant, surprenant de prime abord — *amāra ʿaqliyya* avec *ḥukm samʿī*. La relation inverse, qui attacherait un *ḥukm ʿaqlī* à une *amāra samʿiyya* est, en revanche, expressément exclue, « parce que la raison précède la tradition religieuse », et ne peut donc venir en second lieu: l'argument s'insère, à coup sûr, dans la conception générale du rapport *ʿaql/samʿ* signalée ci-dessus; sa pertinence est une autre affaire, et nous n'en discuterons pas. Voici l'exemple qui est donné d'une *amāra ʿaqliyya* avec *ḥukm samʿī*: la direction valable pour la prière est fournie en fait par un indice « rationnel », auquel est subordonnée l'application de la norme d'ordre religieux traditionnel

1. *Muğnī*, VI (1), 123; XV, 27; XVII, 286-288, 292-293. L'*iḫtilāf* des moyens et des preuves, aussi bien dans le « rationnel » que dans la tradition religieuse, mentionné dans *Muğnī*, XVII, 289, signifie leur « variété », leur « diversité », non leur « variation ».
2. *Ibid.*, XVII, 313-314.
3. *Ibid.*, XVII, 278, 288.

qui ordonne de faire la prière dans cette direction [1]. Objectivement, le moins qu'on puisse dire, est que ces ingérences du « rationnel » entament le monolithisme premier de la structure du *qiyās šarʿī*. Mais il y a plus; car une observation similaire se développe et s'étoffe à propos cette fois de l'opinatif, du probable, que connotent le *ẓann* et l'*iǧtihād*.

ʿAbd al-Ǧabbār, en effet, déclare que le *ẓann* peut servir d'étape vers le *ʿilm*: on peut considérer comme « certain » (*maʿlūm*) un *ḥukm* que pose le *qiyās* au travers d'une « forte probabilité » (*ġalabat al-ẓann*); ou, en des termes pour lui synonymes, le *qiyās* est possible, qui emprunte sur son parcours la voie du simple « effort personnel » (*iǧtihād*). Utilement il précise que la « vérité » (*ḥaqq*) ainsi atteinte n'est plus « une » (*wāḥid*), comme il l'enseigne en principe du *qiyās* [2]. La vérité multiple est d'ailleurs conforme à l'idée qu'il professe de l'*iǧtihād*, dans la ligne de l'adage admis par beaucoup d'ulémas: « tout praticien [qualifié] de l'effort personnel voit juste » (*kull muǧtahid muṣīb*) [3]. Pour justifier et illustrer cette insertion du *ẓann* parmi les éléments du *qiyās šarʿī*, au niveau de l'« indice » qui invite au *ḥukm*, il en dissèque une application parallèle dans le domaine propre des « rationalités » (*ʿaqliyyāt*): la vue d'un fauve est « indice » de crainte, d'une crainte « opinative » (= il y a *probablement* à craindre), laquelle fait naître l'obligation « certaine » (*maʿlūm*) de se garer. Quant au *qiyās šarʿī* lui-même, voici un exemple de *ḥukm* « certain » subordonné à un « prévalent opinatif » (*ġālib al-ẓann*): l'obligation de se tourner dans la direction *estimée* exacte pour la prière; on observera qu'ici « opinatif » et « rationnel » se recouvrent, comme le montre la comparaison avec l'analyse de ce même exemple reproduite au paragraphe précédent [4].

Pour en revenir un instant à la « raison », on serait en droit de penser qu'elle commande bien des empêchements ou des incom-

---

1. *Muġnī*, XVII, 288 et 354. Ce dernier passage réfère au traité d'*uṣūl al-fiqh* de ʿAbd al-Ǧabbār, *al-ʿUmad* (dont nous ne disposons pas, vu l'incertitude d'attribution du ms. arabe anonyme n° 1100 de la Bibl. Vaticane); mais la citation est plus détaillée chez le disciple de ʿAbd al-Ǧabbār, Abū l-Ḥusayn AL-BAṢRĪ, *K. al-Muʿtamad*, éd. Damas 1964-5, 693-694.

2. *Ibid.*, XVII, 284, 316, 354. Voir aussi, sur la vérité qui peut résider en des propos divergents, *ibid.*, 279.

3. *Ibid.*, XVII, 277, 283.

4. *Ibid.*, XVII, 293-294, 316 (où figurent deux autres exemples de la combinaison *ẓann* → *ʿilm*; mais, en tenant compte de *Muʿtamad*, *loc. cit.*, il n'est pas assuré qu'ils relèvent aussi, dans l'esprit de l'auteur, du *qiyās šarʿī*).

patibilités faisant obstacle, dans la doctrine, à l'emploi du *qiyās*. Et de fait, le principe de non-contradiction a ici manifestement plus d'une fois sa part. Mais de là à généraliser, il y a une distance qu'on ne saurait franchir sans risque d'erreur. Les divergences enregistrées entre des solutions de base en la matière prouveraient déjà par leur nature et par leur nombre qu'une logique de stricte raison serait insuffisante à les expliquer. Aussi bien ʿAbd al-Ǧabbār sur ce thème, dans son *Muġnī*, ne fait-il point ouvertement appel au *ʿaql* [1]. Et il lui arrive même de souligner, sur des problèmes que la *ʿilla* juridico-religieuse peut susciter — notamment celui de deux *ʿilla* (ou de plusieurs) —, qu'il ne convient pas de prendre modèle pour les résoudre sur les *ʿaqliyyāt* [2].

Il reste un point à éclaircir sur les composantes fondamentales du *qiyās šarʿī*: comment se situe, dans le système qui vient d'être exposé, le *qiyās šabah*, analogie de simple « similitude », sans moyen terme ou « cause » (*ʿilla*) explicite, dont il est fait état chez les docteurs? La réponse de ʿAbd al-Ǧabbār est nette: si l'on opère le *qiyās* sur un (ou plusieurs) cas de base « précis » (*aṣl muʿayyan*), le prétendu *šabah* est en réalité une *ʿilla*, que d'aucuns tiennent à appeler d'un autre nom. C'est uniquement en l'absence de cas de base précis qu'on peut valablement parler de *šabah*, au titre de « simple indice » (*amāra*); mais cela doit signifier à ses yeux qu'on est alors passé du niveau du *qiyās*, qui donne la « certitude », à celui, plus bas, de « l'opinatif » *iǧtihād* [3].

Nous nous sommes attaché dans ces pages à dégager, en respectant les textes fidèlement, une cohérence qui était, comme une lecture réfléchie permet de s'en convaincre, dans l'esprit de l'auteur, mais qu'un traitement diffus et une assez faible expressivité ne rendent pas accessible au premier coup d'œil. La présente étude n'a pas procédé à une comparaison avec les théories d'autres écoles musulmanes. Encore moins a-t-elle visé à une confrontation avec des modes de pensée ou d'analyse logique appartenent à d'autres civilisations ou à d'autres temps: elle pourrait seulement y préparer. Mais ce grand effort doctrinal au sein de l'Islam — vers l'an 1000 de l'ère chrétienne —, cette spéculation muʿtazilite qui se veut respectueuse d'une éthique et d'une épistémologie rationalisantes aussi bien que du donné religieux traditionnel, méritent déjà pour eux-mêmes, sur le plan historique, une juste et attentive considération.

1. *Muġnī*, XVII, 328 et suiv.
2. *Ibid.*, XVII, 342-3. 3. *Ibid.*, XVII, 330, 353-354.